

# Abhandlungen

## Rie Shibuya (Tübingen)

### Persönlichkeit und Selbstbildung.

### Niethammers Beitrag zu Schellings Überwindung der Transzendentalphilosophie<sup>1</sup>

Neben dem Problem der Freiheit des Willens und dem von Gut und Böse zeichnet sich der Begriff der Persönlichkeit als zentral in den *Philosophische[n] Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und der damit zusammenhängenden Gegenstände* ab.<sup>2</sup> Kurz *Freiheitsschrift* genannt, markiert diese bekanntlich eine Wende in Schellings philosophischer Entwicklung. Die plötzliche Gewichtigkeit des Persönlichkeitsbegriffs ist um so erstaunlicher, wenn man sich daran erinnert, dass der junge Schelling 1795 in einem Brief an Hegel nicht nur den Gott der Orthodoxie, sondern auch diesen Begriff abweist:

Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseyns. Bewußtseyn aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber d. h. für das absolute Ich, giebt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu seyn – mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit [...].<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Aus Schellings Texten und Briefen wird, soweit in der historisch-kritischen Akademie-Ausgabe bereits veröffentlicht, nach dieser zitiert (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Werke. Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I. Werke, Reihe III. Briefe, hg. v. Hans Michael Baumgartner/ Wilhelm G. Jacobs/ Hermann Krings/ Hermann Zeltner. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. [AA I, AA III]). Andernfalls wird nach der vom Sohn Schellings herausgegebenen Ausgabe – mit der durchnummerierten römischen Bandzahl und der arabischen Seitenzahl – zitiert (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämtliche Werke, 14 Bde., hg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856-1861). Den Zitaten aus dem Druck I (1811) und dem Druck II (1813) der *Weltalter* (Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen 1811 und 1813, hg. v. Manfred Schröter. München 1946 [= WA]) wird die Seitenzahl dieser Edition hinzugefügt. Die in der Akademie-Ausgabe noch nicht veröffentlichten Briefe von und an Schelling werden aus der Edition Fuhrmans angeführt: F. W. J. Schelling: Briefe und Dokumente, 3 Bde., hg. v. Horst Fuhrmans. Bonn 1962-1975. (= BuD).

<sup>2</sup> Siehe VII, S. 334.

<sup>3</sup> AA III, Bd. 1, S. 23.

Die hier noch bestehende Einigkeit mit Fichte<sup>4</sup> verschwindet recht bald in der folgenden Zeit. Den Begriff der Persönlichkeit aber konzipiert Schelling weiterhin wie Fichte als das, was dem endlichen Wesen zukommt und als solches überwunden werden soll. Belege dafür finden sich noch in den Texten, die am Ende der Identitätsphilosophie stehen.<sup>5</sup> Schelling findet erst in der *Freiheitsschrift* denjenigen Ansatz, durch den er den transzendentalphilosophisch verstandenen Begriff der Persönlichkeit lebendig, d. i. in der Kontinuität mit der Natur auffassen kann. Die bis dahin bloß ideal verstandene Persönlichkeit erhält nunmehr ihre Basis in der Realität. Im folgenden soll der Neuansatz des Persönlichkeitsbegriffes, den man im Kontext der Überwindung der Transzendentalphilosophie zu verstehen hat, im Hinblick auf Schellings Auseinandersetzung mit Niethammers pädagogischem Hauptwerk *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*<sup>6</sup> dargestellt werden. Zunächst wird dieses Werk, welches in der bisherigen Forschung des deutschen Idealismus keine angemessene Würdigung gefunden hat, vorgestellt (*Abschnitt I*). Der erwähnte Neuansatz, welcher in Schellings im Frühjahr 1809 verfasster Rezension sehr deutlich antizipiert ist (*Abschnitt II*), tritt in der *Freiheitsschrift* in vollem Umfang hervor (*Abschnitt III*). Zum Schluss ist noch ein Blick auf die ein Jahr später gehaltenen *Stuttgarter Privatvorlesungen* zu werfen,

<sup>4</sup> Fichte wendet sich in der Abhandlung *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* 1798 gegen diejenigen, die „ein besonderes Wesen“ „als die Ursache jener moralischen Weltordnung“ annehmen (GA I, Bd. 5, S. 355). Ein solches Wesen solle nach diesen „Persönlichkeit“ und „Bewusstseyn“ haben, was in Wahrheit jedoch nur einem endlichen Wesen möglich sei. „Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt“ (ebd.). Aus Fichtes Texten wird nach der folgenden Ausgabe zitiert: Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I. Werke, Reihe II, Nachgelassene Schriften, hg. v. Reinhard Lauth/ Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. (= GA I, GA II).

<sup>5</sup> So z. B. die Stelle in dem *Würzburger System* 1804: Diejenigen, die „nicht nach der Unsterblichkeit des Unsterblichen, sondern nach der Unsterblichkeit des Sterblichen“ verlangen, wollen „das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob in der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher“ sei (VI, S. 567). Siehe auch die Stellen aus dem Jahr 1805 (VII, S. 133) und aus dem Jahr 1806 (VII, S. 21).

<sup>6</sup> Friedrich Philipp Immanuel Niethammer: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. Jena 1808. Zur pädagogischen Analyse dieses Werks vgl. Ernst Hojer: *Die Bildungslehre F. I. Niethammers*. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus. Frankfurt/ Berlin/ Bonn 1965.

in denen Schelling den Begriff der Persönlichkeit durch den Gedanken der Selbstbildung erweitert (*Abschnitt IV*).

## I. Niethammers Ideen des Menschen und der Menschenbildung

Friedrich Philipp Immanuel Niethammer (1766-1848), der Begründer des *Philosophische[n] Journals* (1795-1800), und Schelling standen seit der Berufung des Letzteren nach Jena 1798 in enger Verbindung<sup>7</sup> und waren besonders in München eng befreundet, bis es nach 1810 – u. a. wohl wegen Niethammers „enger Verbundenheit mit Hegel“ – zu einer Entfremdung kam.<sup>8</sup> Schelling beurteilt 1809 durch-

<sup>7</sup> Niethammer wirkte in Jena von 1790 bis 1804, in Würzburg von 1804 bis 1807 und in München ab 1807. Schelling war von 1798 bis 1803 in Jena, von 1803 bis 1806 in Würzburg und seit 1806 (bis zu seiner Berufung nach Berlin 1840) in München. Es lässt sich vermuten, dass es in München, wo Niethammer als „bayerischer Schulreformer“ an der Reform des katholisch geprägten Schulsystems mitzuwirken und sich gegen seine Widersacher wie Joseph Wismayr und Cajetan Weiller zu behaupten hatte, Anlass genug gab, dass die beiden protestantischen Schwaben in näheren Kontakt kamen. Zu Niethammers pädagogischen und zugleich theologischen Tätigkeiten in Bayern vgl. Michael Schwarzmaier: Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformer. München 1937; Günter Henke: Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der Protestantischen Gesamtgemeinde. München 1974. Zu Niethammers Leben vgl. Manfred Frank: ‚Unendliche Annäherung‘. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a. M. 1997, S. 428 ff. Niethammers Bedeutung besonders in Jena ist in der sogenannten Konstellationsforschung ans Licht getreten. Siehe Dieter Henrich: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992; Friedrich Immanuel Niethammer: Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis, hg. v. Wilhelm Baum unter Mitarbeit von Ursula Wiegele und Christoph Prainsack. Wien 1995. Vgl. auch Manfred Frank: „Philosophische Grundlagen der Frühromantik“. In: Athenäum 4, 1994, S. 37-130, vor allem S. 46 ff.

<sup>8</sup> Vgl. BuD, Bd. I, S. 53, Anm. 56. Kurz nach dem Erscheinen der Rezension begannen sie sich wohl voneinander zu distanzieren. Fuhrmans führt als Gründe der Distanzierung vonseiten Schellings Niethammers Anhängerschaft der „Paulus“-Partei sowie seine enge Verbundenheit mit Hegel an (BuD, Bd. I, S. 451, Anm. 194). Hojer belegt Niethammers Beziehungen zu Hegel, die „weit persönlicher und tiefer als zu Schelling“ gewesen seien, vor allem durch die Briefe (Hojer [Anm. 5], S. 29 ff.). Schaefer berichtet allerdings, dass sich die Freundschaft zwischen Schelling und Niethammer, die in Würzburg eine leichte Verstimmung erlebt hat, in München erholt habe (Wilhelm Ludwig Schaefer: Schellings Bildungsideal und dessen Einfluß auf die zeitgenössische Pädagogik in Bayern [Diss.]. Bonn 1922, S. 113 f.). Durch die Briefe von Niethammer sowie von Friedrich Thiersch belegt er, dass Niethammer 1827 unter den Zuhörern der ersten Münchner Vorlesungen Schellings war (Schaefer, S. 115 f.). Siehe auch Thiersch' Brief an Lange im Spätherbst 1827 sowie an Jacobs am 6. Feb. 1828 (Friedrich Thiersch's Leben, 2 Bde., hg. v. Heinrich W. J. Thiersch. Leipzig und Heidelberg 1866, Bd. 1, S. 346 sowie S. 348 f.). Niethammer selber berichtet über Schellings Vorlesung im Brief an Hegel im Januar

wegs positiv<sup>9</sup> Niethammers Schrift *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. Der Zeitpunkt der Veröffentlichung, nämlich Mitte Januar 1809<sup>10</sup>, weist allein schon auf die Bedeutung der Rezension hin: Da man dem sogenannten Jahreskalender<sup>11</sup> zufolge annehmen darf, dass Schelling anfang Februar mit der Niederschrift der *Freiheitsschrift* angefangen und sie am 12. April 1809 abgeschlossen hat, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, dass die genannte Rezension unmittelbar vor der Verfassung der *Freiheitsschrift* vorgenommen worden ist.<sup>12</sup>

---

1828 (Briefe von und an Hegel, hg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1954, Bd. 3, S. 215 f.).

<sup>9</sup> Fuhrmans spricht bezüglich jener Rezension von einer „überaus günstigen“ Besprechung (BuD, Bd. I, S. 450, Anm. 194). Ganz anders urteilte Schelling in seiner früheren *Ueber Offenbarung und Volksunterricht* betitelten Rezension 1798, in der Niethammers Gedanke der Versöhnung von Vernunft und Religion kritisiert wird. Siehe hierzu Manfred Frank: Der kommende Gott. Frankfurt a. M. 1982, S. 204. Rezensiert wird die theologische Dissertation Niethammers: *De persuasione pro revelatione, eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo*. Jena 1797, deren Bestreben es sei, „den Glauben an Offenbarung aus pädagogischen Gründen als unentbehrlich zu erweisen, ohne dabei den Standpunkt der Kritischen Philosophie aufzugeben“ (Hojer [Anm.] 5), S. 20).

<sup>10</sup> Die Rezension erschien in der *Jenaischen Allgemeine[n] Literaturzeitung* 1809, Nr. 13-15, vom 16. bis 18. Januar.

<sup>11</sup> F. W. J. Schelling: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, hg. v. Lothar Knatz/ Hans Jörg Sandkühler/ Martin Schraven. Hamburg 1994, S. 9, Anm. 48 A, sowie S. 16. Der Jahreskalender 1809 enthält keine Erwähnung über die Niederschrift der Rezension, wonach anzunehmen ist, dass Schelling sie schon im vorigen Jahr beendet hat.

<sup>12</sup> In der bisherigen Forschung wurde weder Niethammers Abhandlung noch Schellings Rezension viel berücksichtigt. Eine Analyse dieser Rezension im Hinblick auf die Kritik der Moderne hat Knatz in einem japanischen Aufsatz geliefert, ohne jedoch Niethammers Text selbst miteinzubeziehen (Lothar Knatz: „Schelling to Kindai [Schelling und die Moderne]“. In: Jiro Watanabe und Kazuko Yamaguchi (Hg.), *Moderne no Kageri. Schelling-Jiyuron no genzai* [Schatten der Moderne. Die Gegenwart der *Freiheitsschrift* Schellings, im Japanischen], Kyoto 1999, S. 1-30, S. 11 ff.). Hollerbach hat den Staatsgedanken in dieser Rezension mit dem in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* in einer Anmerkung analysiert (Alexander Hollerbach: *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1957, S. 194, Anm. 429). Eine kurze Erwähnung findet man ferner in Jean-François Marquet: *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris 1973, S. 356. Eine ältere philosophische Dissertation von Schaefer (Anm. 7) thematisiert die Frage, wie Schelling in Bayern die damalige Pädagogik beeinflusst habe und sucht herauszustellen, dass es Schelling gelungen sei, durch seine Bekanntschaft mit den wichtigen Pädagogen, vor allem Niethammer und Friedrich Thiersch, auf die Reform des Schulwesens in Bayern zu wirken. Was Schellings Rezension 1809 betrifft, scheint Schaefer keinen eingehen-

Niethammer untersucht in seiner Schrift die damals diskutierte pädagogische Frage, ob die Bildung von der künftigen Berufsbestimmung abhängig gemacht werden soll. Der sogenannte *Philanthropismus*<sup>13</sup> bejaht die Frage und ist bestrebt, in den Schulen als „Vorschulen für den künftigen Beruf der Lehrlinge“<sup>14</sup> bereits praktische Kenntnisse zum Lehrgegenstand zu machen, während der *Humanismus* einen Gegenpol dazu bildet und sich gegen diese Position wehrt. Niethammer führt diesen Unterschied auf den zugrunde liegenden Gegensatz zurück, nach dem das Wesen des Menschen entweder auf die animale Natur, also auf die „Thierheit“, oder auf die rationale Natur, also auf die „Vernunft“, einseitig beschränkt wird. Im Gegensatz zur Vernunft wird die Natur deswegen animalisch genannt, weil sie „in irdischem Treiben und Thun“ versunken sei.<sup>15</sup> Niethammer versucht, zwischen den beiden Extremen zu vermitteln, da die beiden Seiten der doppelten Natur im Wesen des Menschen zwar nicht in eins zu bringen, aber doch voneinander untrennbar sind:

der Mensch [ist] nicht nur weder Vernunft allein noch Thier allein, sondern auch nicht beides nebeneinander, sondern durchaus beides als Eines, und insofern überhaupt weder Vernunft, noch Thier, sondern ein Drittes aus beiden, durch Vernunft modificirte Thierheit und durch Thierheit modificirte Vernunft [...].<sup>16</sup>

Bei diesem Vermittlungsversuch Niethammers erhält der Humanismus den Vorzug. Niethammer erkennt zwar die Gefahr des Humanismus, der zufolge die ältere Pädagogik zum Verkennen der „Bestimmung des Menschen auf Erden“ führte: Sie habe „die Erde nur als ein

---

den Vergleich mit dem rezensierten Werk unternommen zu haben. So übersieht er die m. E. wichtige Weiterentwicklung der Niethammerschen Idee durch Schelling: die Umwandlung der Humanität zur Persönlichkeit (siehe Schaefer, S. 43; vgl. auch S. 29 f.). Anders als Schaefer, der Niethammer die Selbständigkeit als Denker gegenüber Schelling eher abspricht (Schaefer, S. 109 ff.), stellt Hojer dar, dass Niethammer in seinem Plan der Schulreform – dem nicht gedruckten, sondern nur lithographierten *Allgemeinen Normativ der öffentlichen Unterrichtsanstalten in dem Königreiche Bayern* von 1808 – zwar gemeinsam mit Schelling die Stellung gegen den Wismayrschen Lehrplan von 1804 einnimmt, Schellings Naturphilosophie jedoch „zumindest kritisch gegenüberstand“. Siehe Hojer (Anm. 5), S. 28 f.

<sup>13</sup> Diese Richtung der Pädagogik geht auf Johann Bernhard Basedow (1723-1790) zurück, der 1774 in Dessau das „Philanthropinum, eine Schule der Menschenfreundschaft für Lernende und junge Lehrer“, gegründet hat (Max Müller: „Basedow, Johann Bernhard B“. In: ADB, Bd. 2, Leipzig 1875, S. 113-124, S. 120). Anders als Niethammer, der den Begriff des „Philanthropinismus“ verwendet, benutzt Schelling den des „Philanthropismus“. Siehe z. B. VII, S. 389.

<sup>14</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 27.

<sup>15</sup> Vgl. Niethammer (Anm. 5), S. 101.

<sup>16</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 67.

Jammerthal“ betrachtet, „das der Mensch nur zu durchwandern habe, um sich von allem Irdischen zu reinigen und sich zum Himmel, in welchem seine eigentliche Heimath sey, nach der sich seine Seele sehne, würdig zu bereiten“. <sup>17</sup> Der Humanismus beschäftigte sich indessen mit dem wichtigeren Teil des Wesens des Menschen, während der Philanthropinismus diesen vernachlässigte:

Der Theil der zweifachen Natur des Menschen, den der Humanismus vorzugsweise bildet und gegen die Unterdrückung des Philanthropinismus beschützt, ist eben so in jeder Hinsicht der wichtigere, wie der andere Theil der menschlichen Natur, den er vernachlässiget, in jeder Hinsicht der minder wichtige ist. <sup>18</sup>

Eine weitere Gefahr des Humanismus sieht Niethammer darin, dass er, indem er sich primär nicht mit den materiellen Gegenständen, mit den Sachen, sondern mit den geistigen Gegenständen, mit den Ideen, beschäftigt, seine Lehrgegenstände in einen geistlosen Mechanismus setzt und statt der lebendigen Bildung des Menschen eine unlebendige Bildung eines Gelehrten bewirken könnte, der mit der Wirklichkeit nichts anzufangen weiß. Doch auch dieses sei kein Argument für den Philanthropinismus:

In dem Gebiete der Sachen, wie in dem Gebiete der Ideen, kann derselbe geistlose Mechanismus einreißen, daß man sich und Andere gewöhnt, Begriffe in ihrer gänzlichen Abstraction von der Sache zu denken, [...] die lebendige Anschauung über der todten Formel ganz zu vergessen. Aber diesen Fehler dadurch verbessern wollen, daß man, anstatt in beiden Arten von Gegenständen die Anschauung / selbst mit dem Begriffe zu verbinden, neben todte Formeln [...] von Gegenständen der innern Anschauung todte Beschauung von Gegenständen der äußeren Anschauung stellt, heißt aus übel nur ärger machen. <sup>19</sup>

Um dieser Gefahr zu entgehen, schlägt Niethammer vor, statt der Gelehrtenbildung der Humanitätsbildung nachzustreben, und führt in dieser Absicht einen zweiten Gegensatz ein, den er noch über den ersten von Tierheit und Vernunft setzt. Indem er an früherer Stelle des

<sup>17</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 86.

<sup>18</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 73. Niethammer beruft sich hierbei auf die Stelle im *Neue[n] Testament*, in der Jesus zu Martha sagte: „Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe; Eins aber ist noth: Maria hat das gute Theil erwählet!“ (Lukas, 10, 41 f.; Niethammer [Anm. 5], S. 74). Offenbar war Niethammer wie vielen seiner Zeitgenossen die berühmte Predigt von Meister Eckhart (Predigt 86. In: Die deutschen Werke, hg. v. Josef Quint. Stuttgart 1976, Bd. 3, S. 481-492) noch unbekannt. Zu dieser Predigt vgl. Yoshiyasu Matsui: „Die Freiheit bei Meister Eckhart“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 104, 1997, S. 241-262.

<sup>19</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 178 f.

Textes diese beiden Seiten als doppelte Natur des Menschen und diese insofern als voneinander untrennbar darstellte, wurde der Gegensatz gleichsam aufgehoben. So bestimmte er die Erziehung als „Erweckung und Bildung der Vernunft in dem Kinde“<sup>20</sup> und bezeichnete die „Bildung der Vernunft“ auch als „die eigentliche Humanitätsbildung“.<sup>21</sup> Nun nimmt er „eine schärfere Unterscheidung des Begriffs von Menschenbildung“ vor, die auf dem Unterschied der Vernunft und der Humanität beruht.<sup>22</sup> Menschenbildung ist insofern *Vernunftbildung*, als sie nur auf das „Grundmerkmal“ der Menschheit, d. h. auf die Vernunft aus ist; sie ist aber auch *Humanitätsbildung*, die eine „höhere Menschenbildung“ darstellt, insofern hiermit das „Ideal der Menschheit in dem Individuum“ im Blick steht<sup>23</sup>:

Sofern der Unterricht bloß darauf gerichtet ist, Bewußtseyn und Erkenntniß der Vernunft in dem Lehrling zu erwecken, ist er zwar allerdings Menschenbildung, und verdient mit Recht diesen ehrwürdigen Namen, weil die Vernunft das Grundmerkmal der Menschheit ist. Aber, so wenig die Vernunft der ganze Mensch ist, so wenig kann jene Vernunftbildung für die ganze Menschenbildung gelten. Der ganze Mensch ist die mit den mannichfaltigsten Anlagen und Kräften zu Einem wunderbaren Ganzen vereinigte Vernunft: die vollendete allseitige und harmonische Ausbildung dieses Einen Ganzen ist das Ideal der Menschheit, dem wir den alten oft verkannten ehrwürdigen Namen der Humanität mit Recht erhalten.<sup>24</sup>

## II. Schellings Kritik an Niethammer

Schelling nimmt Niethammers Einteilung der Menschenbildung in Vernunftbildung als „nothwendige“ Menschenbildung und Humanitätsbildung als „freie Menschenbildung“ auf<sup>25</sup>, modifiziert sie aber gleichzeitig zu einem „Grundgegensatz zwischen Bildung zur Vernunft und Bildung zur Persönlichkeit“.<sup>26</sup> Er hebt dabei das Einzigartige jedes Menschen in seinem Tun noch deutlicher hervor, als es Niethammer in seinem Konzept der Humanität tut:

Sollte der wahre hier allein zu suchende Gegensatz nicht folgender seyn? – Der Vernunft, die als das Vernehmende und Allgemeine in Ansehung des Menschen mehr den Charakter der Ruhe und Hingebung hat,

<sup>20</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 62.

<sup>21</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 93.

<sup>22</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 189.

<sup>23</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 190.

<sup>24</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 190.

<sup>25</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 190.

<sup>26</sup> VII, S. 525.

kann bloß das Thätige, Selbstwirkende, mit Einem Worte die Persönlichkeit entgegengesetzt werden. [...] diese, die Persönlichkeit, ist es, nach welcher wir die besondere Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Menschen schätzen [...].<sup>27</sup>

Die Persönlichkeit ist es, was den Menschen befähigt, selbständig zu sein, sie ist die „schaffende – das, was nicht ist, hervorbringende – Kraft“.<sup>28</sup> Die Frage der Umwandlung der Humanität zur Persönlichkeit bildet den Leitfaden der Rezension, der Schelling trotz seiner grundsätzlich positiven Beurteilung auch zu einigen kritischen Bemerkungen über Niethammers Abhandlung herausfordert.<sup>29</sup> Positiv wird von ihm beurteilt, dass Niethammer den Gegensatz von Tierheit und Vernunft überwunden hat:

Ist im Menschen die Thierheit bereits von der Geistigkeit durchdrungen, der Leib, wie der Verfasser sagt, ein Tempel des heiligen Geistes, so ist der Gegensatz schon durch das Wesen des Menschen als solchen aufgelöst; ein höherer und anderer muß hervortreten.<sup>30</sup>

Dieses stimmt auch mit der Feststellung im Rahmen der *Freiheitschrift* – in der Vorrede des ersten Bandes von *F. W. J. Schelling's philosophische[n] Schriften*, in dem sie zum ersten Mal erschien – überein, nach der bekanntlich der „Gegensatz von Natur und Geist“ durch einen höheren ersetzt werden soll: „Jene Wurzel des Gegensatzes [von Natur und Geist] ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntnis überlassen werden.“<sup>31</sup> Auch Niethammers Auflösung des Gegensatzes der Tierheit und der Vernunft hat nach Schelling zur „Befestigung richtigerer Einsicht“ beigetragen. Sie ist überdies im

<sup>27</sup> VII, S. 516.

<sup>28</sup> VII, S. 518.

<sup>29</sup> Schelling beurteilt positiv, dass es Niethammer gelungen sei, das Problem dialektisch darzustellen: „die Gründlichkeit der Ausführung und die dialektische Natur der Untersuchung selbst reizen, statt sich auf die bloße Anzeige zu beschränken, ein wissenschaftliches Wort darüber zu sprechen [...]“ (VII, S. 511). Schelling hebt das „Princip der Unterordnung“ bei Niethammer hervor: „Jeder Gegensatz, in dem sich findet, daß das eine (richtig verstanden) das andere begreift, dieses also das Begriffene von jenem ist, muß nach dem Princip der Unterordnung entschieden werden. Eben dieses ist das durchgängig vom Verfasser Angenommene“ (VII, S. 521). Zum „Princip der Unterordnung“ bei Niethammer vgl. Niethammer (Anm. 5), S. 130. Siehe auch S. 135.

<sup>30</sup> VII, S. 515. Vgl. den entsprechenden Satz Niethammers: „man dürfte wohl den Pädagogen, welche die animale Natur des Menschen mit Füßen treten zu müssen meinen, mit dem Apostel zurufen: ‚wisset, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist!‘“ (Niethammer [Anm. 5], S. 40).

<sup>31</sup> VII, S. 333.



Hinblick auf das Problem des Bösen wichtig, wie er bereits in der Rezension behauptet, weil durch sie die falsche Gleichsetzung des Bösen mit dem Animalischen zugleich überwunden wird, welche sowohl zur Herabsetzung der Natur gegenüber dem Geist als auch zur Verharmlosung des Bösen im Menschen führen musste:

wenn er [= der Humanismus] [...] das Animalische, als das vermeintlich böse Princip, herabzusetzen und zu schwächen, das andere [= das Rationale] dagegen zu erhöhen suchte, so lag der Fehler [...] in der Annahme, daß im Menschen, wo offenbar ein höherer Kampf beginnt, die Geistigkeit ihren Gegensatz in der Thierheit habe.<sup>32</sup>

Darüber hinaus ist Schelling mit Niethammer darin einig, dass die Gelehrtenbildung keine freie Bildung sein kann, weil sie die Entfaltung der Individualität hemmt, statt sie zu fördern.<sup>33</sup> Schelling unterstreicht Niethammers Parteinahme gegen die „Unterdrückung aller Eigenthümlichkeit durch die Uniformirung des Unterrichtes, [...] durch welche die Auflösung ins Allgemeine bei uns endlich bis zur substanzlosesten Durchsichtigkeit gelangt ist“.<sup>34</sup> Niethammer kritisiert nicht nur die „Uniformirung des Unterrichtes“<sup>35</sup>, sondern plädiert ausdrücklich für die Förderung der Entwicklung der eigentümlichen Anlagen in jedem Individuum, d. i. für die Entfaltung der Individualität statt ihrer Vernichtung:

Man hat sich ein Ideal des vollendeten Menschen eronnen, das jeder einzelne Mensch als möglichst vollendetes Exemplar darstellen soll; und jenes Ideal hat man zusammengesetzt aus allen erdenklichen Eigenschaften, Vorzügen und Vollkommenheiten, die sich in den einzelnen Individuen zerstreut und – weil sie, als vorherrschend im Einzelnen, andre Eigenschaften, Vorzüge und Vollkommenheiten in demselben Individuum zurückdrängen, – vereinzelt finden. Man hat ferner angenommen, daß diese Vereinzelnung nur aus der Erziehung komme, die nicht Sorge genug getragen habe, alle Kräfte in jedem Individuum auszubilden, und daraus hat man geschlossen, daß man nur diese Einseitigkeit der Bildung vermeiden dürfe, um alle menschliche Vollkommenheiten bis zu einem Grade in jedem Individuum zu vereinigen. [...] / [...] Das nennt man Bildung und noch dazu freie Bildung des Menschen, daß man seine Individualität vernichtet, und ihn zu ei-

<sup>32</sup> VII, S. 519.

<sup>33</sup> Siehe VII, S. 529 sowie Niethammer (Anm. 5), S. 194.

<sup>34</sup> VII, S. 517. Vgl. auch VII, S. 528. Schelling bezieht sich auf treffliche „Bemerkungen über diese Unterdrückung individueller Eigenthümlichkeit“ (ebd.), gegen die „der Verfasser (S. 198 ff.) so treffende Worte redet“ (VII, S. 517). Siehe die entsprechende Stelle, Niethammer (Anm. 5), S. 198-201.

<sup>35</sup> Vgl. Niethammer (Anm. 5), S. 198.

nem dürftigen Compendium aller menschlichen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten umgestaltet? So wenig achtet man das Wesen der Menschheit, die eben in dem mannichfaltigsten Reichthum von Individualität in ihrer herrlichsten Kraft erscheint, daß man die Vernichtung dieser Individualität als das Ideal der Bildung des Menschengeschlechts betrachtet? So wenig kennt man die Gränzen des Bildungsgeschäfts, daß man, anstatt die natürliche Entwicklung der Individualität bloß zu leiten und zu unterstützen, sie vielmehr aufzuheben und nach einem unbestimmten allgemeinen Schema umzubilden trachtet? – Zum Glück gelingt es der Kunst nicht leicht, die Natur zu unterdrücken, und so wird auch jener Mißgriff unsrer Erziehungsweise wenigstens die kräftigere Individualität nicht überwinden und vielleicht, wie es in der Welt der Freiheit so oft geschieht, der unnatürliche Zwang nur die Kraft um so mehr aufregen.<sup>36</sup>

In Niethammers Plädoyer für die Individualität in der Erziehungsfrage weht nun das gleiche Pathos, wie Schelling diesem in seinem Fragment *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* Ausdruck verliehen hat: „Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und ist ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, [...] nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums.“<sup>37</sup> Er unterlässt jedoch nicht, seine weiterführenden Gedanken in der Rezension wie folgt zu formulieren: „Die Individualität ist zwar nicht die Persönlichkeit selbst, aber doch

<sup>36</sup> Niethammer (Anm. 5), S. 199 f. Zur Frage, was für eine Stellung dieses Plädoyer Niethammers für die Individualitätsförderung innerhalb des sogenannten Neuhumanismus als ganzen einnimmt, vor allem wie die Lehre Niethammers zu der des wichtigsten Vertreters des Neuhumanismus, Wilhelm von Humboldt, steht, vgl. Hojer (Anm. 5), S. 84 f. Zu dem Begriff der Individualität bei Wilhelm von Humboldt vgl. Takako Shikaya: W. v. Humboldt ni okeru „Seishinteki Kotaisei“ toshiteno Gengo [Sprache als „eine geistige Individualität“ bei W. v. Humboldt]. In: Dies., Kotaisei no Kaishakugaku. Leibniz kara Gendai made [Hermeneutik der Individualität. Von Leibniz bis zur Gegenwart], Kyoto 1994, S. 155-174.

<sup>37</sup> VIII, S. 12. Das von Manfred Frank auf das Jahr 1807 datierte, unveröffentlicht gebliebene Fragment kritisiert mit scharfem Ton den Staat und seine Vernichtung der Individualität: „Vertilgung der Individualität ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates“ (ebd.). Die Rede vom „heiligen Krieg“ der „deutschen Nation“ (VIII, S. 13), vom deutschen Volk, das die Reformation und die darauf folgenden religiösen Kriege zu erleben hatte, spiegelt den konfessionsbedingten Zwiespalt in Bayern wider, vor der auch Niethammer als protestantischer Schulreformer zu bestehen hat. Vgl. Zeltner's Datierung dieses Fragmentes auf den Zeitpunkt nach der *Freiheitsschrift*: ihm zufolge ist es bestimmt für die 1813 von Schelling herausgegebene *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* (Hermann Zeltner: Schelling. Stuttgart 1954, S. 181). K. F. A. Schelling, der Sohn Schellings und Herausgeber von dessen *Werken*, datiert es auf die Jahre „1812 oder 1813, vielleicht aber auch schon früher“ (VIII, S. VI).

*ihre Basis und gleichsam ihr Organ.*<sup>38</sup> Die Frage der Umwandlung der Humanität in die Persönlichkeit, die den Leitfaden der Rezension darstellt, führt so zur Bestimmung des Verhältnisses von Individualität und Persönlichkeit, wonach das Besondere des Menschen, welches in jedem Individuum liegt, erst in der schöpferischen Persönlichkeit zu seiner vollendeten Entwicklung gelangt, d. i. über sich selbst hinauszu-gehen vermag.<sup>39</sup> Dementsprechend kann Schelling Niethammers Ideal der Menschenbildung nicht problemlos übernehmen. Es kann nicht mehr wie bei Niethammer der ganze Mensch als die mit individuellen Anlagen und Kräften zu einem Ganzen vereinigte *Vernunft*<sup>40</sup> verstanden werden. In der folgenden Paraphrase Schellings ist die Verlagerung des Schwerpunkts auf das Individuum unübersehbar:

Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum ist erreicht, wenn es mit einer herzhaften Weltansicht [...] und aufgehellter, sicherer Vernunft die entschiedene Ausbildung desjenigen besonderen Talents, derjenigen bestimmten geistigen oder materiellen Anlage verbindet, die in seiner Individualität liegt. Alles andere ist unnütz oder vom Argen.<sup>41</sup>

Schelling nimmt zwar den Gedanken Niethammers auf, demzufolge „der Mensch nicht bloß zur Vernunft geweckt, sondern auch diese in Werk und That äußerlich darzustellen / befähigt werden solle“.<sup>42</sup> Was

<sup>38</sup> VII, S. 528; kursiv von der Verfasserin. Vgl. die entsprechende Formulierung in der *Freiheitsschrift*, nach der die Selbstheit des Menschen „zur Basis, zum Organ“ gemacht werden soll (VII, S. 389). Der Begriff der Selbstheit wird von Schelling unterschiedlich verwendet. Hier ist er es im Sinne der Individualität, andernorts aber kann er die Persönlichkeit selbst bedeuten.

<sup>39</sup> Vetö legt Schellings Begriff der Individualität in dieser Rezension, der die bestimmte Anlage geistiger und materieller Art bedeutet (vgl. VII, S. 528), als die „Verwicklung der Seele mit dem Leib“ (VI, 6S. 1) aus, wie es in der Schrift *Philosophie und Religion* 1804 der Fall ist (Miklos Vetö: *Le Fondement selon Schelling*. Paris 1977, S. 522). Das ist vor allem deswegen problematisch, weil zum einen dabei die Tatsache wenig berücksichtigt wird, dass sich Schelling im Jahre 1804 noch im Rahmen der Frage von Gegensatz und Versöhnung des Endlichen und Unendlichen bewegt, jener „abgezogenen Begriffe“ der „dogmatischen Philosophie“, die er gerade in der *Freiheitsschrift* 1809 durch den „Begriff der Persönlichkeit“ überwindet (VII, S. 370 f.). Zum anderen muss beachtet werden, dass die Schrift *Philosophie und Religion* auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung mit Fichte erschienen ist, so dass die These von der Nichtigkeit der Individualität an erster Stelle als Kritik an der Ichphilosophie Fichtes zu verstehen ist. Hierzu sei auf die noch unveröffentlichte Dissertation der Verfasserin: Individualität als Organ der Persönlichkeit. Schellings Philosophieren zwischen 1801 und 1810 (in Vorbereitung), verwiesen.

<sup>40</sup> Vgl. die bereits zitierte Stelle: Niethammer (Anm. 5), S. 190.

<sup>41</sup> VII, S. 528.

<sup>42</sup> VII, S. 524 f. Vgl. die entsprechende Stelle in Niethammers Schrift: „Der Unterricht, der den Menschen zur Vernunft zu bilden hat, muß ihn als diese Doppel-Na-

nach der Erweckung der Vernunft folgen soll, ist nun nach ihm die Bildung der Individualität zur Persönlichkeit, „da alle Befähigung nur persönlich seyn kann“. <sup>43</sup> Niethammer, der sich vehement gegen die Vernichtung der Individualität einsetzt, meint mit dem „Ideal“ der Bildung keineswegs ein bloß logisch erdachtes Abstractum. <sup>44</sup> Er urteilt sogar im Rahmen der Humanismuskritik ausdrücklich das „logische Abstractum“, welches fälschlich als das Wesen des Menschen vorgestellt wird <sup>45</sup>, ähnlich wie Schelling in der *Freiheitsschrift* es tun wird. <sup>46</sup> Bereits in dieser Rezension jedoch stützt sich Schelling auf den Begriff der Persönlichkeit, um jeder Abstraktion entgegenzuwirken. <sup>47</sup>

### III. Philanthropismuskritik innerhalb der Transzendentalphilosophie

Schellings Einwand, dass die erstarrte Gelehrtenbildung nicht, wie Niethammer meint, zur Humanitätsbildung, sondern zur „Bildung zur

---

tur [von Tierheit und Vernunft] betrachten und behandeln, als ein Wesen, welches nicht bloß zur Vernunft geweckt, sondern auch, die Vernunft in *Wort und Werk* außer sich darzustellen, befähigt werden soll.“ (Niethammer [Anm. 5], S. 70; kursiv von der Verfasserin). Schelling zitiert statt „Wort und Werk“ „Werk und That“.

<sup>43</sup> VII, S. 525.

<sup>44</sup> „Ueberhaupt aber, [...] ist das Bestreben an sich schon verkehrt, die Individualität nach einem Ideal, das nur ein *Abstractum* der verschiedenen Individualitäten ist, und das nirgend als in der ungesunden Phantasie des unbedachtsamen Abstrahenten existiert, bilden zu wollen“ (Niethammer [Anm. 5], S. 201, kursiv von der Verfasserin).

<sup>45</sup> „Indem die Humanitäts-Philosophen durch logische Abstraction die geistige Natur des Menschen isoliren, und dieses logische Abstractum allein als das eigentliche Wesen des Menschen vorstellen, begehen sie einen logischen Fehler, der sie zu schwärmerischen Ansichten in der That verleitet“ (Niethammer [Anm. 5], S. 41).

<sup>46</sup> Siehe VII, S. 394.

<sup>47</sup> So ist Niethammers Konzept der „Verwirklichung der Ideen“ nach Schelling eine Art Abstraktion, eine geistige Absonderung von der Realität, die den Gegensatz von Tierheit und Vernunft zu eliminieren vermeint, ohne ihn in Wahrheit zu überwinden, ein Argument, das auch im Hinblick auf die Hegelkritik in der Spätphilosophie Schellings nicht uninteressant sein dürfte. Im Gegensatz zum herkömmlichen Humanismus soll Niethammer zufolge der neue Humanismus „alles Bestreben des Geistes“ fördern, „seinen Ideen in der Außenwelt Wirklichkeit zu geben, worinn allein das wahre Handeln besteht“ (Niethammer [Anm. 5], S. 42). Niethammer spricht zugleich von der „positive[n] Kenntniß [...], die nöthig ist, um den Ideen Wirklichkeit in dieser Erdenwelt zu geben“ (ebd.). Schelling übt an diesen Gedanken der Verwirklichung der Ideen die schärfste Kritik in der Rezension: „Aber nur worin jene Mittel, oder [...], worin jenes – doch wohl ebenfalls positive – Princip bestehe, durch dessen Kraft der Mensch Ideen in der Außenwelt verwirklichtet – darüber hätten wir die bestimmte Erklärung vom Verfasser gewünscht. Denn wenn etwa darunter wieder nur Kenntnisse verstanden werden, z. B. die sogenannte Kenntniß

Persönlichkeit“ erhoben werden soll, basiert zugleich auf der zeitgenössischen Entwicklung der Philosophie, die sich bei Fichte deutlich nachzeichnen lässt und die in seinen Augen nicht im Humanismus, sondern im Philanthropismus ihren Ausdruck findet. Fichtes Ich habe sich nicht über das Individuum hinaus zur Persönlichkeit erheben können, weil das im Gegensatz zum Nicht-Ich gedachte Ich keine Basis für die Persönlichkeit werden kann. Nach Schelling ist Fichte durch seine religionsphilosophische Wende nicht zum Begriff der wahren Persönlichkeit gelangt, sondern vielmehr wandte sich seine Philosophie „ihrem Urheber unter der Hand“ zur Unterdrückung der persönlichen Entwicklung.<sup>48</sup> Diese Kritik an Fichte wird in der im Januar 1809 veröffentlichten Rezension ausgeführt, ohne seinen Namen zu nennen. In der *Freiheitsschrift* wird Fichte seine Nähe zum „Philanthropismus“ nunmehr ausdrücklich vorgeworfen: Während Kant zwar nicht theoretisch, wohl aber phänomenologisch zum Begriff der intelligiblen Tat und des radikal Bösen habe gelangen können<sup>49</sup>, verhalte es sich bei Fichte geradezu umgekehrt,

der den / Begriff einer solchen Tat in der Spekulation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte [...].<sup>50</sup>

---

der Welt, des Menschen, der positiven Einrichtungen u. s. . (S. 42), so geht uns der Gegensatz unversehens wieder verloren; wir bleiben auch damit nur in der Sphäre des Geistigen stehen“ (VII, S. 516).

<sup>48</sup> „Es ist, als hätte Ein Schicksal die äußeren Ereignisse und die inneren Geistesrichtungen bestimmt, als hätte alle Selbstheit und Ichheit [...] im Individuum mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden sollen. [...] Woher, ohne ein solches Schicksal anzunehmen, wäre begreiflich, daß eine Philosophie, die kräftiger als eine zuvor die Persönlichkeit erhoben, ja zum allgemeinen Mittelpunkt gemacht, ihrem Urheber unter der Hand zu einer völlig anderen geworden, die jede Selbstwirkung, jede eigne Thätigkeit des Menschen nicht kräftig genug zu verdammen weiß? [...]“ (VII, S. 517).

<sup>49</sup> Schelling ist hier bezüglich Kant etwas ungenau, wie Hennigfeld bemerkt: „Richtig ist, dass Kant in / der ‚Theorie‘ – KrV, A 538 ff. – zwar die intelligible Tat bzw. den intelligiblen Charakter thematisiert, eine intelligible Unterscheidung zum Bösen aber erst in der Religionsschrift erörtert.“ (Jochem Hennigfeld: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“. Darmstadt 2001, S. 107 f.). Zu Schellings Rezeption von Kants intelligibler Tat vgl. Thomas Lein-kauf: Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant. Münster 1998, S. 158 ff.

<sup>50</sup> VII, S. 388 f. Vgl. Günter Zöller: Bestimmung zur Selbstbestimmung: Fichtes Theorie des Willens. In: Fichte-Studien 7, 1995, S. 101-118, insbesondere S. 107 ff. Nach Zöller ist Fichte einerseits in der *Wissenschaftslehre nova methodo* gelungen, „die von Reinhold vorgenommene Einschränkung des Willens auf die Willkür und die damit einhergehende Reduktion von praktischer Freiheit auf Wahl- oder Willkürfrei-

Fichte habe im praktischen Teil seiner Philosophie nicht seine im theoretischen Teil konzipierte Lehre der intelligiblen Tat vertieft. Das Ich als das einzige der Tat und der Freiheit Fähige, welches Fichte der Natur abspricht<sup>51</sup>, muss die Trägheit des Nicht-Ich zügeln, welches, ursprünglich unfrei, erst in Folge der Einwirkung des Ich tätig werden kann. In dieser Auffassung des Bösen als der unfreien Trägheit findet Schelling diejenige falsche Gleichsetzung des Bösen mit dem Animalischen im Menschen wieder, die Niethammer bereits überwunden hat.<sup>52</sup> Das Böse wäre nach dieser Auffassung im Nicht-Ich, welches nicht das höchste Prinzip der Freiheit sein kann und nicht auf der höchsten Stufe der Entwicklung steht. Dafür würden sich aber keine Beweise finden lassen, denn das Böse bezeugt gerade die Vollkommenheit und nicht die Unvollkommenheit der Kreatur, wie Schelling an einer anderen Stelle der *Freiheitsschrift* sagt.<sup>53</sup>

---

heit“ zu verlassen (S. 115). Andererseits bestrebe Fichte in dem *System der Sittenlehre* 1798 durch den Begriff des Urtriebes, der den Naturtrieb und den rein geistigen Trieb in sich umfasst, „die Leere und Formalität einer nur den rein-geistigen Trieb berücksichtigenden *Metaphysik der Sitten*“ zu überwinden und Sinnlichkeit und Vernünftigkeit „im Begriff des sittlichen Wollens als willentlicher Aneignung des Naturtriebes“ zu integrieren (S. 110). In Schellings Augen kann das letztere nicht erfolgen, weil Fichte die Natur nur durch „das ökonomisch-teleologische Prinzip“ auffassen kann (VII, S. 17). Statt eine Idealität in der Natur zu denken, die auch des Bösen fähig wäre, werde die Natur zu einem Gebrauchsgegenstand, welcher nur sinnliche Bedeutung hätte, wie er sie vor allem in der *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* 1806 polemisch darstellt.

<sup>51</sup> Ein Ich könne man „aus der Natur nun nimmermehr herausbringen“, schreibt Fichte in den *Bemerkungen Bei der Lectüre von Schellings tr. Idealismus* (GA II, Bd. 5, S. 415). Siehe auch Fichte-Schelling: Briefwechsel. Einleitung von Walter Schulz. Frankfurt a. M. 1968, SS. 105, 114, 125.

<sup>52</sup> Vgl. auch eine andere Stelle der *Freiheitsschrift*, wonach die falsche Gleichsetzung des Bösen mit der „Sinnlichkeit“ und „Animalität“ im „Philanthropismus“ „eine natürliche Folge der Lehre [ist], nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicher Weise für das Böse keine Freiheit gibt [...]; richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird“ (VII, S. 371).

<sup>53</sup> Vgl. VII, S. 369. Bezüglich des Problems der Trägheit ist Schelling hier Fichte gegenüber etwas ungerecht. Im *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* 1798 stellt dieser dar, dass die Trägheit in Folge der ursprünglichen Einwirkung des Ich zur Tätigkeit werden und insofern eine positive Kraft sein kann (vgl. GA I, Bd. 5, S. 182 f.). Schelling hatte 1804 auch die begrenzte Positivität der Trägheit im Einklang mit Leibniz' Privationslehre ganz und gar bestritten (VI, S. 244 f.), um sie dann in der *Freiheitsschrift* anzuerkennen (VII, S. 369 f.). Vgl. hierzu von der Verfasserin (Anm. 38).

Wenn Schelling in der *Freiheitsschrift* den Gedanken der intelligiblen Tat und des radikal Bösen im Gefolge Kants zu vertiefen sucht, so geschieht das noch in der Absicht, die transzendentalphilosophische Konsequenz auf richtige Weise durchzuführen, d. h. mit dem *eigentlichen* Kant die falschen Folgerungen aus der kritischen Philosophie, die nach Schelling vor allem bei Fichte vorzüglich zur Erscheinung kommen, zu berichtigen.<sup>54</sup> Wie unten noch zu sehen ist, verlässt er diese Position in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Was die Fichtekritik der *Freiheitsschrift* betrifft, so zielt sie auf Fichtes bloß ideale Selbstbestimmung, die sich in Wahrheit nicht bestimme, sondern nur erfasse.<sup>55</sup> Fichtes Philosophie der Ichheit habe jenem „idealistische[n] Begriff“ der Freiheit als der „wahre[n] Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben“ Ausdruck verliehen.<sup>56</sup> So konnte der „Spinozische Grundbegriff“ „durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt“ werden, damit schließlich in Schellings Naturphilosophie die „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“ ermöglicht werde.<sup>57</sup> Mit Fichte

<sup>54</sup> Hermanni stellt in seiner gründlichen Analyse der Theodizee in der *Freiheitsschrift* Schellings in Konzept der intelligiblen Tat zwei einander ausschließende Momente heraus: die intelligible Tat als die eigene Tat des Menschen nach Fichte und als die sittliche Entscheidung nach Kant. Diese Diskrepanz sieht er auch in Schellings Spätphilosophie: den Sündenfall als „Selbstsetzung des Geistes“ nach der *Philosophie der Mythologie* und als „Selbstverfehlung des Geistes“ nach der *Philosophie der Offenbarung* (Friedrich Hermanni: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994, S. 260). Hermanni interpretiert die im folgenden zu erläuternde Problematik der Selbstbildung Gottes in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* auch als die Selbstverfehlung des Geistes. Ausgehend von Augustinus und Kant kommt bei Hermannis Untersuchung das Problem vom Prozess der Bewusstwerdung offensichtlich zu kurz. Die Erhebung der Individualität zur Persönlichkeit kann nicht genügend gewürdigt werden, wenn man das der *Freiheitsschrift* vorausliegende Identitätssystem und sein Ringen um die Naturphilosophie beiseite lässt. Hermannis Behandlung der Identitätsphilosophie bleibt jedoch ausschließlich bei der Analyse ihres ‚ideellen Teils‘ (vgl. VII, S. 334), vor allem der Schrift *Philosophie und Religion* (S. 181 ff.).

<sup>55</sup> Fichte ringt bekanntlich um das Problem des Anstoßes: „keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß. [...] kein Anstoß, keine Selbstbestimmung“ (GA I, Bd. 2, 356). Der Begriff des Anstoßes ist jedoch Schelling zufolge unzureichend, ‚theoretisch unbegreiflich‘ (V, S. 111 f.), wie er bereits 1802 im *Kritische[n] Journal der Philosophie* kritisiert. Nach Hogrebe liegt den beiden Philosophen ein unterschiedliches Konzept der „Sehnsucht“ zugrunde: Während die Sehnsucht bei Fichte „Quelle der intentional zugänglichen Welt“ ist, bedeutet sie bei Schelling „die Energiequelle der Weltentstehung“ (Wolfram Hogrebe: „Sehnsucht und Erkenntnis“. In: Ders. [Hg.], *Fichtes Wissenschaftslehre* 1794. Philosophische Resonanzen, Frankfurt a. M. 1995, S. 50-67, S. 61).

<sup>56</sup> VII, S. 351.

<sup>57</sup> VII, S. 350.

ist Schelling so weit einig, als dieser statt der unendlichen Substanz, die in dem unlebendigen System Spinozas selber ein Ding bleibe<sup>58</sup>, das tätige Ich als das Prinzip der Freiheit setzt: „Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber.“<sup>59</sup> Allein, ohne zu jener Wechseldurchdringung zu gelangen, schlägt Fichtes Schritt über den einseitigen Realismus Spinozas hinaus in den einseitigen Idealismus um:

Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als Selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste [= das Ich als seine eigene Tat], und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn [...].<sup>60</sup>

Auf seine These von dem Wollen als Ursein rekurrierend, versichert zwar Schelling in der *Freiheitsschrift*: „[...] es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.“<sup>61</sup> Um wahrhaft organische Wechseldurchdringung des Realismus und des Idealismus zu erreichen, verlässt aber Schelling in den ein Jahr später gehaltenen *Stuttgarter Privatvorlesungen* das Konzept der intelligiblen Tat. Indem er statt dessen den Gedanken der Selbstbildung einführt, gibt er das transzendentalphilosophische Konzept der Tat und des Selbstsetzens auf, welches Schellings Theorie der Zeit und der Ewigkeit nicht gewachsen sein kann.

#### IV. Von der Selbstbestimmung zur Selbstbildung

Die intelligible Tat wird zwar in der *Freiheitsschrift* als eine ewige Tat dargestellt.<sup>62</sup> Ihr Ewigkeitscharakter bleibt in dieser Schrift jedoch noch unbegründet. Der Zusammenhang der Ewigkeit mit der Zeit und der Geschichtlichkeit ist eine Frage, auf die Schelling erst später – vor allem von den *Weltalter[n]* an – eine systematische Antwort entfalten

<sup>58</sup> Siehe VII, S. 349.

<sup>59</sup> VII, S. 385.

<sup>60</sup> VII, S. 385. Schelling hingegen verbindet die intelligible Tat mit Spinozas realisiertem Begriff der Freiheit, der zugleich innere Notwendigkeit ist und von Spinoza nur dem göttlichen Handeln – der Selbstbestimmung der *causa sui* – zugeschrieben wurde. „Das intelligible Wesen kann [...], so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln [...]; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist“ (VII, S. 384). Vgl. *Ethica* I, Prop. 17.

<sup>61</sup> VII, S. 385.

<sup>62</sup> Siehe VII, S. 385 f.



kann. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* findet man bereits keine Rede mehr von der intelligiblen Tat. Eine Ewigkeit jenseits aller geschichtlichen Zeiten – ein transzendentalphilosophisches Gedanken- ding – wird in einen Zusammenhang mit der Zeit hineingeholt.<sup>63</sup> Schelling steht vor der Frage: Wie kann die praktische Selbstbestimmung als ein ideeller Akt des Ich vor und außer der Zeit in Verbindung gesetzt werden mit dem, was als Geschichte zeitlich geschieht?<sup>64</sup> Nach Schelling bietet der Prozess der „Selbstbildung“ die Lösung.<sup>65</sup> Statt einer einseitigen Herrschaft des ewigen Intelligiblen jenseits alles Zeitlichen fragt Schelling nach einer Interaktion zwischen Realem und Idealem, aus der nicht mehr eine statische Ewigkeit, sondern ein lebendiges Werden in der Zeit verständlich wird. In den *Privatvorlesungen* wird der Prozess der Selbstbildung vor allem als die Interaktion zwischen Natur und Geist dargestellt. Nicht das Ich bestimmt sich selbst und das Nicht-Ich, welches nur sekundär tätig sein kann, sondern Natur und Geist agieren gleichzeitig, wodurch eine lebendige Einheit der beiden sich fortbildet.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Hutter weist darauf hin, dass die „latente Räumlichkeit, die auch in der Rede vom ‚Grund‘ mitschwingt“, in der auf die *Freiheitsschrift* folgenden Zeit unmissverständlich „in zeitliche Bestimmungen“ transformiert worden sei. Siehe Axel Hutter: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt a. M. 1996, S. 286. Theunissen vertritt die These, Schelling beabsichtige durch seine *Freiheitsschrift* die Überwindung der Transzendentalphilosophie, die allerdings nicht gelungen sei, weil er die derivierte Absolutheit der menschlichen Freiheit zugunsten der Absolutheit des Schöpfergottes letztlich preisgebe (Michael Theunissen: „Schellings anthropologischer Ansatz“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, 1965, S. 174-189). Die Keime der Zeittheorie in der *Freiheitsschrift* sowie deren anthropologische Weiterentwicklung nach 1809 thematisiert Theunissen nicht.

<sup>64</sup> In dem Zeitraum nach der *Freiheitsschrift* und wohl unmittelbar vor den im Februar und Juli gehaltenen *Stuttgarter Privatvorlesungen* notiert sich Schelling in seinem Jahreskalender des öfteren Gedanken über die Geschichtlichkeit, das Bewusstsein und den Polytheismus. Siehe vor allem den Jahreskalender 1810 (Anm. 10), S. 42 f.

<sup>65</sup> VII, S. 433 f. Thomas Buchheim hat im Ausgang von der *physis* in der Antike auf die Bedeutung Schellings und seiner Idee der „Selbstbildung des Lebendigen“ auch für unser Naturverständnis hingewiesen. Thomas Buchheim: „Vergängliches Werden und sich bildende Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41, 1999, S. 7-34.

<sup>66</sup> Van Bladel meint dagegen in seiner an Walter Schulz' These der Vollendung orientierten Abhandlung, dass es Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* sowie in den *Weltaltern* nicht gelungen sei, die Theorie des Abfalls in *Philosophie und Religion* durch die in dem „Niederen“ angesetzte „Selbstverwirklichung“ Gottes zu überwinden, so dass er in den *Erlanger Vorträgen* 1821 von der „schwärmerischen Theosophie“ wieder zu der „transzendentalidealistischen Methode“ zurückkehren werde, um die reine, sich selbst als solche konstituierende Subjektivität nachzuho-

Der Prozess der Selbstbildung des Menschen und Gottes besteht darin, „das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtseyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben“.<sup>67</sup> Dieser Prozess besteht aus zwei Momenten, welche Schelling das „Niedere“ und das „Höhere“ nennt.<sup>68</sup> Ursprünglich sind sie in „Indifferenz oder Mischung“; sie gehen auseinander, indem das „Höhere [...] das Niedere von sich hinweg“ drängt und das Niedere sich seinerseits „durch seine Contraktion“ von dem Höheren absondert, was der Anfang des Bewusstseins, des „Persönlichwerdens“ ist.<sup>69</sup> Es soll aber nicht bei dieser Verdrängung des Niederen durch das Höhere bleiben, sondern das Niedere, das ausgeschlossene Dunkel, soll allmählich zur Klarheit erhoben werden. Diesen Prozess der „Selbstbildung“ nennt Schelling auch den der „Selbstbewußtwerdung“.<sup>70</sup> Denn das zunächst ausgeschlossene Niedere gehört auch zum Selbst. Es handelt sich jedoch um ein anderes Selbst, als das Höhere zunächst ist. Insofern ist die Erhebung des Niederen aus dem Unbewussten in das Bewusste die Schöpfung selbst und das Bewusstsein entfaltet sich nach seinem ersten Anfang immer weiter, indem es sich mit dem noch nicht Bewussten konfrontiert.<sup>71</sup> Die Schöpfung besteht „in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen“.<sup>72</sup>

Durch die Darstellung des Prozesses mit dem Niederen und dem Höheren, welche jeweils als ein Selbst verstanden werden, wird die Zusammengehörigkeit der beiden Prinzipien einleuchtender. Auch der in der *Freiheitsschrift* etwas unvermittelt eingeführte Begriff der „Natur – in Gott“<sup>73</sup> kann hier explizit den Status des anderen Selbst Gottes gewinnen, welches Gott durch seine Selbstbildung immer mehr zum Geistigen erhebt. Jedes persönliche Wesen ist nach Schelling

---

len (Louis van Bladel: „Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie“. In: Anton Mirko Koktanek [Hg.], *Schelling-Studien*. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München/ Wien 1965, S. 49–82).

<sup>67</sup> VII, S. 433.

<sup>68</sup> VII, S. 433 ff.

<sup>69</sup> VII, S. 434.

<sup>70</sup> VII, S. 434; kursiv von der Verfasserin.

<sup>71</sup> Vgl. die Stelle in den *Weltaltern*: „Auch der Mensch, wenn seine erste Persönlichkeit anfängt, die Angst und jene tiefen inneren Schmerzen alles Lebens zu empfinden, muß, will er anders nicht im chaotischen Zustand bleiben oder einem innern verzehrenden Feuer anheimfallen, sich den Erretter, die andere höhere und bessere Persönlichkeit zeugen, welche die erste zur Entscheidung, zur Aufschließung, zur Besonnenheit bringt“ (WA I, S. 57).

<sup>72</sup> VII, S. 434.

<sup>73</sup> VII, S. 358.

nicht denkbar ohne die Interaktion zwischen dem natürlichen und dem geistigen Selbst, durch welche der Prozess der Selbstbildung als der Selbstbewusstwerdung geschieht. Das niedere Selbst, das „Individuelle“, welches sich durch die Kontraktion in sich verschließt, ist die „Basis“ für die Persönlichkeit.<sup>74</sup>

## V. Schluß

Das Problem der Bildung, welches in der Auseinandersetzung mit Niethammer im Blick steht, entfaltet Schelling zum Gedanken der Selbstbildung. Das Ziel von Niethammers neuhumanistischem Erziehungsideal ist es, die Entgegensetzung von Tierheit und Vernunft zu überwinden und darüber hinaus die Vernunft zur Humanität zu bilden. Schelling erhebt trotz der weitgehend positiven Beurteilung der Theorie Niethammers Einspruch gegen diesen Ansatz und setzt, statt der Humanität, die Persönlichkeit über die Vernunft. Die Vernunft muss zur Persönlichkeit geleitet werden. Der Gefahr, in eine einseitige Rationalität zu verfallen und, von der realen Welt abgehoben, in seiner Gedankenwelt verschlossen zu leben, entgeht man nur, wenn man der Wurzel der Rationalität in der Natur, des Ursprungs des Bewusstseins im Un- und Vorbewussten, gewahr wird. Im Menschen findet zwar insofern ein Bruch mit der Natur statt, als er den höchsten Grad der Bewusstheit erreicht, der ihm erlaubt, auf der höheren Ebene des Geistigen schaffend zu sein. Das soll jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass es in der Natur durchaus Bewusstheit gibt, d. h. dass das menschliche Bewusstsein seine Vorstufen in der Natur hat.<sup>75</sup> Solche Vorstufen des noch nicht vollständig Bewussten befinden sich auch im Menschen selbst. Sie gehören nicht zum Idealen, sondern zum Realen im Menschen, oder in den Begriffen der *Stuttgarter Privatvorlesungen*: nicht zum höheren, sondern zum niederen Selbst. Wenn Schelling in der Rezension der Schrift Niethammers sagt, die Individualität sei Organ der Persönlichkeit, so kann man den Begriff der Individualität, dem Gedanken der Selbstbildung vorgreifend, als die Vorstufen des

<sup>74</sup> Vgl. VII, S. 438. Siehe auch die entsprechende Stelle in Georgiis Nachschrift (Friedrich W. J. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, hg. v. Miklos Vetö. Torino 1973, S. 137). Hier sagt Schelling, „das Individuelle in Gott [ist] [...] die Basis oder Unterlage des *Allgemeinen*“ (VII, S. 438, kursiv von der Verfasserin), weil es hier um die Vermittlung der zwei entgegengesetzten Ansichten über Gott – der „dogmatischen, für orthodox gehaltenen“ und der „gemein-pantheistische[n]“ – geht. Die Allgemeinheit bedeutet für Schelling nichts anderes als das Prinzip der „Liebe“. Vgl. VII, S. 438 f.

<sup>75</sup> Dies thematisierte Schelling ausführlich in der Identitätsphilosophie durch das Konzept der quantitativen Differenz.

eigentlichen Bewusstseins verstehen. Die lebendige Persönlichkeit ist insofern eine bewusste, als sie sich ihrer Vorstufen – oder wie Schelling in dem Jahreskalender 1810 mehrfach sagt, der „Momente des Werdens“<sup>76</sup> – bewusst ist. Ein Mensch ist ein Gebilde unzähliger Facetten, eine Aufeinanderfolge seiner individuellen Entwicklungsstufen. Eine lebendige Persönlichkeit ist nur dort, wo der Mensch von seinen vergangenen und überwundenen Stadien nicht entwurzelt ist. Durch die Selbstbildung, die das Unbewusste zum Bewusstsein erhebt, bildet sich ein Mensch immer fort zu seiner eigenen Persönlichkeit.

---

<sup>76</sup> Vgl. den Jahreskalender 1810 (Anm. 10), S. 42 f. sowie S. 47-49.